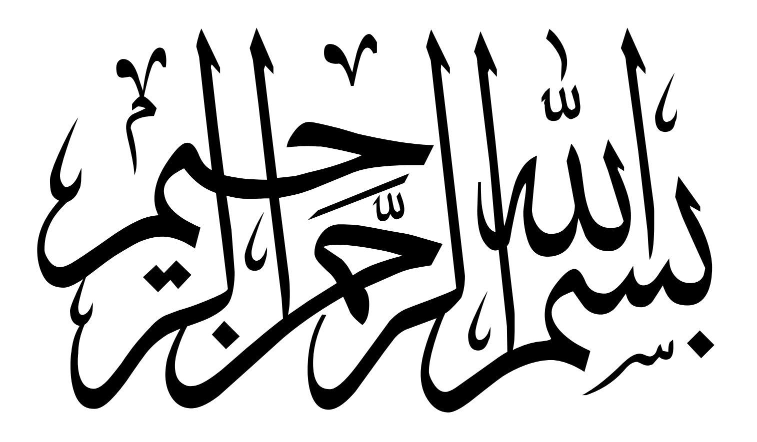


مجلة الجامعة الإسلامية

للعلوم الشرعية

مجلة علمية دورية محكمة

العدد: ١٩٩ الجزء الثاني السنة: ٥٥ جمادى الأول ١٤٤٣هـ


بسم الله الرحمن الرحيم

معلومات الإيداع

النسخة الورقية:

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٦

وتاريخ ١٤٣٩/٠٩/١٧هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ١٦٥٨-٧٨٩٨

النسخة الإلكترونية:

تم الإيداع في مكتبة الملك فهد الوطنية برقم ١٤٣٩/٨٧٣٨

وتاريخ ١٤٣٩/٠٩/١٧هـ

الرقم التسلسلي الدولي للدوريات (ردمد) ١٦٥٨-٧٩٠١

الموقع الإلكتروني للمجلة:

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

ترسل البحوث باسم رئيس تحرير المجلة إلى البريد الإلكتروني:

es.journalils@iu.edu.sa

قواعد النشر في المجلة[*]

- أن يكون البحث جديداً؛ لم يسبق نشره.
- أن يتّسم بالأصالة والجدّة والابتكار والإضافة للمعرفة.
- أن لا يكون مستلًّا من بحوثٍ سبق نشرها للباحث.
- أن تراعى فيه قواعد البحث العلميّ الأصيل، ومنهجيّته.
- ألا يتجاوز البحث عن (١٢٠٠٠) ألف كلمة، وكذلك لا يتجاوز (٧٠) صفحة.
- يلتزم الباحث بمراجعة بحثه وسلامته من الأخطاء اللغوية والطباعية.
- في حال نشر البحث ورقيا يمنح الباحث (١٠) مستلات من بحثه.
- في حال اعتماد نشر البحث تؤول حقوق نشره كافة للمجلة، ولها إعادة نشره ورقيّاً أو إلكترونيّاً، ويحقّ لها إدراجه في قواعد البيانات المحلّيّة والعالمية – بمقابل أو بدون مقابل – وذلك دون حاجة لإذن الباحث.
- لا يحقّ للباحث إعادة نشر بحثه المقبول للنّشر في المجلّة – في أي وعاء من أوعية النّشر – إلاّ بعد إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- نمط التوثيق المعتمد في المجلة هو نمط (شيكاغو) (Chicago).
- أن يكون البحث في ملف واحد ويكون مشتملا على:
  - صفحة العنوان مشتملة على بيانات الباحث باللغة العربية والإنجليزية.
  - مستخلص البحث باللغة العربيّة، و باللغة الإنجليزيّة.
  - مقدّمة، مع ضرورة تضمنها لبيان الدراسات السابقة والإضافة العلمية في البحث.
  - صلب البحث.
  - خاتمة تتضمّن النّتائج والتّوصيات.
  - ثبت المصادر والمراجع باللغة العربية.
  - رومنة المصادر العربية بالحروف اللاتينية في قائمة مستقلة.
  - الملاحق اللازمة (إن وجدت).
- يُرسلُ الباحث على بريد المجلة المرفقات التالية:

البحث بصيغة **WORD** و **PDF**، نموذج التعهد، سيرة ذاتية مختصرة، خطاب طلب النشر باسم رئيس التحرير.

(*) يرجع في تفصيل هذه القواعد العامة إلى الموقع الإلكتروني للمجلة:
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

محتويات العدد

الأصول الفلسفية

التي بنى عليها ابن سينا قوله بنفي المعاد الجسماني

The Philosophical Fundamentals on Which Avicenna Built His Statement of Denying the Bodily Resurrection

أ. د. خالد بن عبد العزيز السيف

Prof. Khalid bin Abdul-Aziz al-Saif

الأستاذ بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة القصيم

College of Shariʿah & Islamic Studies Department of Islamic Doctrine & Contemporary Ideologies, Qassim University

البريد الإلكتروني: kasaif@gmail.com

الاستقبال - Received: 2021/03/05، **القبول** - Accepted: 2021/04/24، **النشر** - Published: 2021/12/25

رابط DOI: **10.36046/2323-055-199-017**

المستخلص

يعتبر موضوع البعث بعد الموت من أهم العقائد في عموم الديانات، حيث من خلال الإقرار بالمعاد؛ يتحقق الجزاء والثواب والعقاب، وتطمئن النفوس لتحقيق العدل الإلهي. ولما كان الاتجاه الفلسفي الإسلامي المتأثر بالفلسفة الأرسطية والأفلاطونية له رأي مخالف في موضوع المعاد عند جمهور المسلمين؛ فإن ابن سينا يعتبر من أشهر من أذاع هذا الرأي في موضوع المعاد الذي يتجه فيه إلى معاد الروح دون البدن، حيث بنى ابن سينا ذلك على مجموعة من الأسس الفلسفية كالتفريق بين الخاصة والجمهور في فهم الدلالات الشرعية، وكذلك آراؤه في النفس ومنها أن كمال اللذات العقلية أعلى من اللذات الحسية، إلى جانب أدلة تفصيلية أخرى في موضوع المعاد. وهذا البحث يحاول أن يلقي الضوء على الأصول الفلسفية التي بنى ابن سينا عليها رأيه في معاد الأرواح دون الأبدان مع مناقشة لهذه الأسس وغيرها من الأدلة التفصيلية.

الكلمات المفتاحية: ابن سينا، المعاد، البعث، الفلسفة الإسلامية.

ABSTRACT

Resurrection after death is one of the most important doctrines in all religions by and large. Because it is through the acknowledgement of the hereafter that reward and punishment are achieved and people are rest assured of the reality of the divine justice. Since the Aristotelian as well as the Platonic schools share views that are contradictory to what the majority of Muslims believe in regarding the hereafter, Avicenna is deemed the one that popularized this opinion that claims the resurrection of the soul rather than that of the body. He based his position on some philosophical views, like making a distinction between what pertains to the public and what pertains to a select few in understanding legal connotations. Likewise his opinions on the soul, including holding that spiritual pleasures are superior to physical pleasures, in addition to other detailed pieces of evidence on the issue of the hereafter. This current research seeks to shed light the philosophical roots on which Avicenna built his views regarding the resurrection of the souls without the bodies and critiquing all this fundamentals and others, from the detailed proofs.

Key words:

Avicenna, hereafter, resurrection, Islamic philosophy.

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد:

لا يخلو دين أو مذهب من الحديث عن مسألة المعاد، حيث إن المعاد يمثل ركناً أساسياً في الدين، فمن خلال تحديد المعاد وتفصيلاته؛ تتحدد متطلبات الدين، ويُحدد الجزاء عليها، وبه يكون الإنسان ذا مسؤولية مستقلة عن أعماله، لا يتحملها إلا الإنسان نفسه، وبهذا تنتظم حياة الناس، وبه يأخذ العدل مجراه الذي لا يتخلف.

وقد أنكر المشركون والملاحدة المعاد، وأنكروا إعادة الإنسان بعد الموت كما حكى الله عنهم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الجاثية:٢٤] وأنكروا أن يكون هناك حياة أخرى غير هذه الحياة وقالوا: "ما هي إلا أرحام تدفع وأرض تبلع"[١] كذلك من أهل الديانات الشركيّة من أنكر البعث في العالم الآخر، وآمن بالتناسخ وهو رجوع الروح بجسد جديد في هذه الدنيا، إلى غير ذلك من الاعتقادات المختلفة في أمر المعاد.

وعندما نأتي إلى الإسلام، فإن صريح القرآن ذكر المعاد، وهو انقضاء حياة دنيا وبداية حياة أخرى جديدة تختلف كل الاختلاف عن الحياة الدنيا بطبيعتها وقوانينها، والذين آمنوا بالمعاد؛ اختلفوا ما بين مؤمن بالمعاد للروح والبدن كما عليه جمهور المسلمين، وما بين مؤمن بمعاد للروح دون البدن وهم الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام حيث ذهبوا إلى رأي مخالف لجمهور المسلمين، حيث قرروا أن الإعادة روحية فقط وليست مادية، وهذا راجع إلى عدة اعتبارات فلسفية سيأتي ذكرها في ثنايا البحث -بإذن الله- ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة ابن سينا المعروف بالشيخ الرئيس وارث المذهب الأرسطي المشائي في الفلسفة الإسلامية، حيث سيكون حديثنا مركزاً على الدواعي والأسباب التي انتهت بابن سينا إلى نفي المعاد الجسماني

(١) ابن كثير، "البداية والنهاية" (تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر) ٢٩١/١

والإبقاء على المعاد النفسي الروحي فقط.

الدراسات السابقة:

الدراسات عن ابن سينا بالذات متعددة، وتنوعت ما بين الدراسة عن فلسفته بشكل عام سواء دراسات خاصة عن ابن سينا بالذات، أو التطرق لفلسفته أثناء الحديث عن الفلسفة الإسلامية بشكل عام. وهناك دراسات خصصت موضوعات عن ابن سينا كالتي تتحدث عن النفس عند ابن سينا، والكثير منها يتحدث عن النفس من ناحية نفسية سيكولوجية، وهذه لا تهتم بالمباحث الاعتقادية، وهناك من الدراسات التي تحدثت عن المعاد عند الفلاسفة بشكل عام، وهذه الدراسات قريبة لموضوع البحث، ولكنها لم تختص بابن سينا بالذات ولم تهتم بالأسس التي بنى عليها ابن سينا رأيه بنفي المعاد الجسماني على وجه الخصوص. وأقرب دراسة وقفت عليها هي بحث بعنوان "موقف ابن سينا من البعث الجسماني في الرسالة الأضحوية: دراسة نقدية" للباحثة سامية بنت حسن حكمي، في مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية مج٢٥, ع٢. وهذا البحث اهتم في بيان رأي ابن سينا في المعاد، ولم يهتم بالبناء الفلسفي لهذا الرأي، والتركيز على البناء الفلسفي هو الذي يميز دراستي عن غيرها من حيث اهتمامها بالأسس الفلسفية التي بنى عليها بن سينا رأيه في المعاد، هذا إضافة إلى أن بحث الحكمي خاص في الرسالة الأضحوية بينما هذا البحث عام في كل كتب ابن سينا.

وقد جاء السؤال الإشكالي لهذه الدراسة كما يلي: ماهي الأصول الفلسفية والمباني الفكرية التي بنى عليها الفيلسوف ابن سينا قوله بنفي المعاد الجسماني؟

وسينتظم هذا البحث في الشكل التالي:

التمهيد

أولاً: مفهوم المعاد

ثانياً: التعريف بابن سينا

المبحث الأول: رأي ابن سينا في المعاد

المبحث الثاني: أسس ابن سينا في نفي المعاد الجسماني

أولا: التفريق بين العوام والخواص في إدراك معاني النصوص

ثانيا: مفهوم النفس عند ابن سينا وخلودها

ثالثا: كمال اللذات العقلية

المبحث الثالث: أدلة ابن سينا التفصيلية في المعاد

المبحث الرابع: موقف الإسلام من البعث الروحاني

أولا: موقف الإسلام من التفريق بين العوام والخواص في إدراك معاني النصوص

ثانيا: مناقشة ابن سينا في موضوع كمال اللذة العقلية

ثالثا: مناقشة أدلة ابن سينا في البعث الروحاني

ثم **خاتمة** وفيها أهم النتائج .

والله أسأل أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه إنه سميع قريب مجيب،،،

تمهيد

أولاً: مفهوم المعاد في اللغة الشرع

قال ابن فارس:(عَوَدَ) العين والواو والدال أصل صحيح، يدل على تثنية في الأمر. والعود، هو تثنية الأمر عوداً بعد بدء. تقول: بدأ ثم عاد. والمعاد: كل شيء إليه المصير. والآخرة معاد للناس.(١)

وجاء في لسان العرب: العود تثنية الأمر عودا بعد بدء. يقال: بدأ ثم عاد، والعودة عودة مرة واحدة. قال تعالى: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾ [الأعراف:٢٩-٣٠]. والمعاد: المصير والمرجع، والآخرة: معاد الخلق. قال ابن سيده: والمعاد: الآخرة. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴾ [القصص:٨٥](٢).

ومن خلال هذه المعاني اللغوية؛ فإن المعاد يُقصد به الرجوع مرة أخرى، وهذا هو المعنى المتحقق في المعنى الشرعي كما سيأتي.

وأما المعنى الشرعي فعموم المذاهب الإسلامية على اختلافها متفقون على معناه، فقد قال التفتازاني: "هو الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة"(٣).

وقال ابن كثير في المعاد هو: "قيام الأرواح والأجساد يوم القيامة"(٤)، وأما ابن القيم فقد قال عن المعاد هو: "يوم يرد الله الأرواح إلى أجسادها ويبعثها من قبورها إلى الجنة أو النار"(٥).

---

(١) ابن فارس، "مقاييس اللغة"، (تحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م). ٤: ١٨١.

(٢) ابن منظور، "لسان العرب" (دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ)، ٣: ٣١٦

(٣) التفتازاني، "شرح المقاصد" (تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة، الثانية، ١٩٩٨م)، ٥: ٨٢.

(٤) ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم" (تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ)، ٥/٣٤٧

(٥) ابن القيم، "الروح" (دار الكتب العلمية، بيروت)، ص٧٤.

والمعاد والبعث والحشر والنشور ويوم القيامة وقيام الساعة؛ كلها تدل على حقيقة واحدة وهي الإحياء بعد الإماتة.

ثانياً: التعريف بابن سينا[1]:

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في عام ٣٧٥هـ في قرية بالقرب من بخارى، وفيها أتقن الأدب والقرآن والحساب، وتعلم الفلسفة والطب والمنطق، حتى برع فيها، وقد تنقل ابن سينا في كثير من البلدان، واتصل بمجموعة من السلاطين وتقلد بعض الأعمال الرسمية. وقد ذكر ابن سينا عن أبيه أنه ممن أجاب دعوة الفرقة الإسماعيلية، وأنه كان في بداية حياته يسمع من أبيه كلاماً في الفلسفة. وقد توفي ابن سينا بهمدان عام ٤٢٨هـ.

ويعتبر ابن سينا من أوسع الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام إنتاجاً، حيث كتب الكثير من الكتب الفلسفية، وتأثر بأفلاطون وأرسطو، وكتب في غالب المسائل الفلسفية من خلال كتبه المشهورة، والكثير من رسائله الصغيرة، حيث ألف في الطبيعيات والرياضيات والإلهيات والمنطق والطب وغير ذلك من الفنون، وفي كثير مما كتب في الإلهيات قد خالف فيها جمهور المسلمين.

أبرز آرائه الفلسفية[2]:

تعتبر مرحلة ابن سينا مرحلة نضج الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالفلسفة المشائية والأفلاطونية، ويعتبر ابن سينا هو من وضَّح آراء الفارابي فيما يتعلق ببعض المباحث الفلسفية وخصوصاً تلك المتعلقة بالإلهيات، فقد اشتهر ابن سينا في دليله على وجود الله بدليل الواجب والممكن، كما وسَّع ابن سينا نظرية الفارابي في نظرية الصدور أو الفيض أو العقول العشرة والمستقاة من الفلسفة الأفلوطينية كنوع من التوفيق بين الفلسفة والدين، هذا إضافة

---

(١) انظر: ابن أبي أصيبعة، "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" (تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت)، ص٤٣٧. الصفدي، "الوافي بالوفيات" (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت،٢٠٠٠م)، ١٢: ٢٤٢، الذهبي، "سير أعلام النبلاء" (مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥ م)، ١٧: ٥٣١.

(٢) انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن بدوي، "موسوعة الفلسفة" (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م)، ١: ٤٠، جميل صليبا، "الفلسفة العربية" (الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩م)، ص٢٠١ وغيرها.

إلى آرائه في النبوة ومدى قدرة اتصال النبي من خلال النفس الناطقة بالعقل الفعال.

آما آراؤه في النفس، فهي من أوسع المباحث الفلسفة التي قدمها ابن سينا في عموم مباحثه الفلسفية المتناثرة في كتبه ورسائله، حيث أسس على آرائه في النفس عموم معتقداته؛ كآرائه في النبوة، والمعاد –كما هو موضوع هذا البحث– وغيرها من المعتقدات.

المبحث الأول: رأي ابن سينا في المعاد

يعتبر رأي ابن سينا في المعاد من أهم الآراء التي اشتهر بها، حيث يرى ابن سينا أن المعاد إنما هو للروح وليس للبدن، وهو الذي نصره في عامة كتبه[١]، فعلى سبيل المثال؛ فقد قرر ابن سينا هذا المبدأ في كتاب الشفاء في قوله: "وقد قررنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس يبعدها عن اكتساب الهيئات المضادة لأسباب السعادة، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن الذي لها؛ فإن كانت كثير الرجوع إلى ذاتها لم تنفعل من الأحوال البدنية"[٢].

وتعددت عبارات ابن سينا الصريحة في المعاد الروحاني النفسي مثل قوله في نفي رجوع البدن والإبقاء على رجوع النفس: "ولكنا بينا برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن البتة"[٣] وكذلك قال ابن سينا عن النفس وعذابها: "فالنفس بعد الموت إما شقية،

(١) على أن لابن سينا رأياً آخر في المعاد الجسماني وهو الإثبات، ولكن هذا الرأي ليس هو الرأي المعتمد لابن سينا، حيث أن هذا الرأي يصرح به للعامة دون الخاصة، وأما الخاصة فلا يصرح لهم إلا بنفي المعاد الجسماني، وهذه طريقة ابن سينا المعروفة في ازدواجية الرأي بين الخاصة والعامة، حتى أنه خصَّص بعض كتبه للخاصة وأورد فيها من الأقوال ما ليس في الكتب التي خصَّصها للعامة كما صرَّح بذلك في كتاب منطق المشرقيين حيث يقول: "وما جمعنا في هذا الكتاب لنظهره؛ إلا لأنفسنا -أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا- وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحدة" منطق المشرقيين ص٤ . وقد حلَّ بعض المهتمين في فلسفة ابن سينا كسليمان دنيا هذه الازدواجية بنحو ما سبق، انظر مقدمة سليمان دنيا للرسالة الأضحوية ص١٤.

(٢) ابن سينا، "الشفاء قسم الإلهيات" (مراجعة: إبراهيم مدكور، الشؤون العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م)، ص٤٤٥.

(٣) ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد" (تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٤٩م)، ص٨٩.

وإما سعيدة وذلك هو المعاد"[١] ويقول أيضا: "فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعاً، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها على ما تقرر"[٢].

وما ذكره ابن سينا في رأيه بنفي المعاد الجسماني هو المشهور عنه، وهو الذي نقله المهتمون والمحققون عنه من قوله بمعاد الأرواح دون الأبدان كالإمام ابن تيمية في قوله: "ومن قال من المتفلسفة: إن النفس ليست جسماً، وأنكر معاد البدن، فمنهم من يقول: إن من النفوس من يتعلق بجزء من الفلك، فيتخيل فيه ما يتنعم فيه تنعماً خيالياً، وأن ذلك يقوم مقام اللذة الحسية، وقد يقال: إنه أعظم منها، كما ذكر ذلك ابن سينا"[٣]، كما أكد على ذلك صدر الدين الشيرازي وهو من متفلسفة الشيعة الاثني عشرية في قوله: "جمهور الحكماء بعلومهم الفلسفية عن إدراك أحوال المعاد معزولون، حتى إن رئيسهم أبا علي –أي ابن سينا– اعترف بالعجز والقصور عن فهم المعاد الجسماني"[٤]. فنفي المعاد الجسماني عند ابن سينا هو المشهور عنه في عموم كتبه، وهو المشهور أيضاً ممن نسب هذا القول إليه من سائر الطوائف على اختلاف مذاهبهم وطرائقهم.

(١) ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد"، ص١١١.

(٢) ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد"، ص٩٣.

(٣) ابن تيمية، "درء تعارض العقل والنقل" (تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩١م)، ١٠: ١٠٩

(٤) ملا صدر، "تفسير القرآن العظيم" (تصحيح محمد الخواجوجي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٤هـ)، ٧: ١٠ .

المبحث الثاني: أُسس ابن سينا في نفي المعاد الجسماني

أولاً: التفريق بين العوام والخواص في إدراك معاني النصوص

أراد ابن سينا في سياق موضوع التفريق بين العوام والخواص في إدراك معاني النصوص الشرعية أن يُبين أنه لم تخف عليه ظواهر النصوص القرآنية في الاستعراض الدقيق للمعاد الجسماني بداية مما يحصل في يوم الحشر، ونهاية بنعيم الجنة وعذاب النار، ولكن ابن سينا أراد أن يقول بوضوح أن هذه النصوص لم تخف عليه، ولكن له وجهة نظر مختلفة في منهجية فهم هذه النصوص.

وابن سينا هو كغيره من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام الذين يفرقون بين العامة والخاصة في منهجيَّة فهم النصوص الشرعية، وربما يكون ما قدمه في ذلك تأسيس فلسفي لقي توسيعاً وتنظيراً قام به من جاء بعده كابن رشد على سبيل المثال(١)، حيث عمد ابن سينا إلى التفريق بين الجمهور وهم عامة الناس، وبين الخاصة وهم الفلاسفة في منهجية فهم الأدلة الشرعية، وكأن ابن سينا تأثر من هذه الناحية بالفلسفة اليونانية، حيث انطلق لتقرير هذا التفريق من الفلسفة اليونانية حيث يقول: "وقيل إن المشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجلَّة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المزامير والإشارات التي حشو فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون، وأما أفلاطون فقد عذل أرسطو في إذاعته الحكمة وإظهاره العلم، حتى قال أرسطو فإني وإن عملت كذا فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء، ومتى كان يمكن النبي محمد ﷺ أن يوقف على العلم أعرابياً جافياً ولا سيما البشر كلهم، إذا كان مبعوثاً إليهم كلهم"(٢).

ويظهر منهج ابن سينا أكثر في تفريقه بين الجمهور والخاصة، وأن الجمهور والعامة لا

(١) فصَّل ابن رشد المنهجية الفلسفية في فهم الأدلة بين الجمهور والخاصة في كتابة فصل المقال انظر ص٣٠ من الكتاب.

(٢) ابن سينا، "رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم" –الرسالة السادسة– ضمن مجموع تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية) ص١٢٤.

تتحمل عقولهم حقائق الأشياء، فيُكتفى معهم بالتمثيل والتشبيه دون بيان حقائق الأشياء كما هي عليه، لأن عقولهم لا تحتمل ذلك، فقد يؤدي ذلك بهم إلى الكفر والتكذيب، حيث يقول في ذلك: "فصلٌ: في إثبات النبوة وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد: ولا ينبغي – أي النبي – أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له، فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان، فلا ينقسم بالقول، ولا هو خارج العالم ولا داخله، ولا شيء من هذا الجنس، فقد عظَّم عليهم الشغل، وشوش فيما بين أيديهم الدين، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه، فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكبد... وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك، فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً: وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو مُلك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم. واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا، فيجب أن يوجد معلوم الله سبحانه على وجهه، على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات، ليستدعي المستعدين بالجملة للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات ومنفعتها في الدنيا والآخرة"[١]. ويقول في خصوص المعاد أيضاً: "فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهموه، مُقرباً مالا يفهمونه إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة"[٢].

ولأجل التفريق بين الجمهور والخاصة في فهم الدلالات القرآنية؛ فإن ابن سينا كان جاهداً في عموم كتبه أن يوصي من يقع عليها ألا يُذيعها بين العامة، لأن العامة لا تتحمل عقولهم ما فيها من الحقائق، ويوصي أن يقتصر تداولها على الخاصة فقط، فقد قال ابن سينا في مفتتح الإشارات والتنبيهات قوله: "هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له، ولا ينتفع منها من تعسر عليه، والتكلان على التوفيق. وأنا أعيد وصيتي

(١) انظر ابن سينا، "النجاة في الحكمة الإلهية" (مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م)، ص٣٠٥

(٢) ابن سينا، "الرسالة الأضحوية في أمر المعاد"، ص٥٠.

وأكرر التماسي أن يُضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضَّن على من لا يوجد فيه ما اشترطته في آخر هذه الإشارات"[1] وقال أيضاً في خاتمة كتابه الإشارات ضاناً بهذا العلم عن العامة وعن من لا يستطيع تحمل مضامينه فقال: "خاتمة ووصية: أيها الأخ: إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق، وألقمتك قَفيَّ الحكم، في لطائف الكلم، فصنه عن الجاهلين والمبتذلين، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم. فإن وجدتَ من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته، وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فأته ما يسألك منه مدرجاً، مجزأً مفرقاً تستفرس مما تسلفه لما تستقبله، وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج له ليَجري فيما تأتيه مجراك متأسياً بك، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك، وكفى بالله وكيلا"[2].

ومن خلال النصوص السابقة تبين أن ابن سينا يقسم الناس إلى قسمين:

القسم الأول: وهم العامة، وهؤلاء لا ينبغي إعطاؤهم كامل الحقيقة بل يعطون من الحقائق ما تستوعبه عقولهم وتدركها أفهامهم.

القسم الثاني: وهم الخاصة، وهؤلاء الذين يملكون قدرة عقلية على فهم الحقائق كما هي عليه، فهؤلاء يُفصح لهم بالحقائق ويعاهدون بألا يفشوها إلى أحد غيرهم.

وقد يكون ابن رشد قد ورث هذا عن ابن سينا حيث فصَّل فيه أيضاً حيث يقول: "الناس على ثلاثة أصناف، صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يرى من هذا النوع من التصديق، وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة، وهذا التأويل ليس ينبغي أن يُصرَّح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة؛ أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر، والسبب في ذلك أن مقصوده

(١) ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات" (تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة)، ١: ١٤٧
(٢) ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، ٤: ١٦١.

إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده، أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة"[١].

إن التفريق بين العامة والخاصة في نظر ابن سينا وفي نظر الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام بشكل عام يعتبر أساساً في موضوع المعاد، حيث يعتبر هذا الأصل مهماً في الانطلاق في تقرير المعاد حيث من خلال هذا الأساس الفلسفي سينفُذ ابن سينا إلى تأويل النصوص القرآنية المفصِّلة لأمر المعاد وحقائقه كما سيأتي بيانه، وسينتهي إلى أن ظواهر النصوص في أمر المعاد إنما هي للعامة بمثابة التمثيل والتشبيه للحقائق حتى تستوعبها عقول العامة وفطرهم، وليست هي حقائق واقعية بالفعل.

ثانيا: مفهوم النفس عند ابن سينا وخلودها

النفس – عند أهل السنة- هي المدبرة لبدن الإنسان وليست من باب الأعراض، وتسمى نفساً باعتبار تدبيرها للبدن، وتسمى روحاً باعتبار لطفها، وهي سارية في الجسد كما تسري الحياة التي هي عرض في جميع الجسد، فإذا فارقت الروح الجسد فارقته الحياة، والنفس مخلوقة ولا تعدم ولا تفنى، ولكن موتها مفارقة الأبدان، وهي بعد فراق البدن بالموت تبقى منعَّمة أو معذَّبة إلى يوم القيامة، حيث تعود إلى أجسادها ثم يكون مصيرها إما إلى الجنة أو إلى النار[٢]، أما ابن سينا فقد استفاض في حديثه عن النفس من زوايا عدة سواءً من ناحية ماهيتها أو إثباتها أو خلودها وغيرها من المباحث التي توسع فيها في عموم كتبه، ولعل أهم ما يمكن أن يقال في هذا السياق هو تحديد النفس وتعريفها عند ابن سينا، حيث يحاول ابن سينا أن يحدد النفس تحديداً يفصلها عن البدن فيقول: "وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث هو جوهر، ولكن من جهة إضافة ما له، أي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل، ونحن نطلب جوهره، والمقولة التي يقع فيها من بعد، ولكنا الآن إنما أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما، ويحتاج أن يتوصل من هذا العارض الذي له إلى أن تحقق ذاته لتعرف ماهيته"[٣] ويفصّل ابن سينا أكثر في تحديد

---

(١) ابن رشد، "فصل المقال" (دار العلم للجميع، ١٣٥٣هـ)، ص٣٠.

(٢) ابن تيمية، "مجموع الفتاوى" (مجمع الملك فهد، ١٩٩٥هـ) ، ٢٧٢/٩ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ .

(٣) ابن سينا، "الشفاء قسم الطبيعيات"، ص٩.

النفس حيث يقول: "فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس، وهذا الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك، فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق"(١).

وإذا تحددت النفس بصفتها شيء غير البدن؛ فما ماهية النفس عند ابن سينا؟ إن ابن سينا يحدد ماهية النفس بأنها جوهر، وفي نفس الوقت فإن هذه الذات والجوهر ليست جسماً، فيقول على سبيل المثال: "إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة"(٢)، وفي نفي الجسمية عنها يقول: "وجود النفس مع البدن، وليس حدوثها عن جسم، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية"(٣) فالنفس عند ابن سينا جوهر روحاني، لكنه غير موصوف بصفات الأجسام.

ولتوسع ابن سينا في موضوع النفس؛ فقد تحدث عنها من جوانب عدة كالبراهين على وجود النفس(٤) وحدوثها(٥)، وقواها(٦)، وغيرها من المباحث. ولكن ما يهمنا نحن هنا في هذا البحث مما له علاقة بالمعاد؛ هو موضوع خلود النفس، فإن ابن سينا في هذه المسألة كغيره من عموم الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم ممن يرون خلود النفس، وأن النفس بعد الموت لا تفنى، مع أن هذه المسألة بديهية، لكن ابن سينا أطال في إثباتها حيث يقول: "والبرهان الذي يوجد أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان؛ إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة، ويكون في المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة، وقوة أن تفسد هي فيه معاً، فقد بان إذن أن النفس البتة لا تفسد"(٧) لأن النفس عند ابن سينا ليست مكونة من مادة وصورة كما سبق، وسبب آخر لعدم فناء النفس عند ابن سينا كما يقول: "أنه لا تعلُّق

(١) ابن سينا، "الإشارات والتنبيهات"، ٢: ٣٥٣.

(٢) ابن سينا، "النجاة في الحكمة الإلهية"، ص١٨٩.

(٣) ابن سينا، "النجاة في الحكمة الإلهية"، ص١٩٢

(٤) انظر على سبيل المثال: ابن سينا، رسالة في قوى النفس وإدراكها" (ضمن كتاب: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية). ص٦٣.

(٥) انظر ابن سينا، " النجاة في الحكمة الإلهية"، ص١٨٣.

(٦) انظر ابن سينا "الشفاء قسم الطبيعيات"، ص٤٠

(٧) ابن سينا، "النجاة في الحكمة الإلهية"، ص١٨٨.

للنفس في الوجود بالبدن؛ بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل"[١].

ولأجل ذلك فإن النفس -في نظر ابن سينا- بإمكانها أن تتجرد عن البدن، وتوجد من دون البدن، ولذلك فالذين استشكلوا بقاء النفس في المعاد دون البدن -هم في نظر ابن سينا- لم يفهموا طبيعة النفس، حيث بإمكان النفس البقاء في المعاد والتلذذ والتنعم دون تعلق بالبدن، وبهذا يكون رأي ابن سينا في النفس أحد الأسس التي بنى عليها رأيه في المعاد.

ثالثا: كمال اللذات العقلية

إذا كان التفريق بين العامة والخاصة في فهم نصوص المعاد أساساً فلسفياً مهماً انطلق منه ابن سينا لتقرير المعاد الروحاني ونفي المعاد الجسماني؛ فإن حقيقة النفس ومعرفة كمالاتها هو أيضاً أساس فلسفي انطلق منه ابن سينا كأصل مهم يتكئ عليه قوله في نفي المعاد الجسماني والاقتصار على المعاد الروحاني، ولأهمية موضوع النفس عند ابن سينا فقد أطال الحديث فيها وفصَّل فيها في مواضع عدة من كتبه، وما ذلك إلا لترتّب كثير من النهايات التي سينتهي إليها ابن سينا عليها في مجمل آرائه الفلسفية.

والسبب الذي من أجله يرى ابن سينا أن المعاد إنما هو للروح دون البدن؛ هو أن السعادة العقلية واللذة الروحية أكمل من اللذة البدنية، بل إنه في كثير من سياقته يُسمي اللذة الحسية لذة بهيمية، وأن المقصود الأعظم هو اللذة والسعادة الروحية العقلية، كما في قوله: "إن اللذة التي للجوهر الإنساني عند المعاد، إذا كان مستكملاً ليس مما يقاس إليه لذة فقط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا، ويا سبحان الله وهل الخير واللذة التي تخص جواهر الملائكة يكون في مقياس الخير واللذة التي تخص جواهر البهائم والسباع"[٢]. وقد فصَّل ابن سينا موضحا كيف تؤثر اللذات العقلية على اللذات الطبيعية بقوله: "وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك، وعرضت عليه شهوة وخيرت بين الظفرين، استخففت بالشهوة إذا كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغير أو سوء قاله. وهذه كلها أحوال عقلية تؤثر هي وأضدادها على المؤثرات الطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن

(١) ابن سينا، "النجاة في الحكمة الإلهية"، ص١٨٧.

(٢) ابن سينا، "الرسالة الأضحوية في أمر المعاد"، ص١١٦ .

الغايات العقلية أكرم على النفس من محقرات الأشياء، فكيف في الأمور البهيَّة العالية؟ إلا أن النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور البهيَّة لما قيل من المعاذير"[1].

وبين ابن سينا علاقة النفس بالبدن، وأن النفس تستعين بالبدن في تنفيذ أغراضها فحسب، وإذا استكملت النفس وقويت استغنت عن البدن حيث يقول في ذلك: "فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق، ثم إذا حصلتها رجعت إلى ذاتها، فإن عرض لها شيء من القوى التي دونها بأن تشغلها به، شغلتها عن فعلها، وأضرت بفعلها، إلا في أمور تحتاج النفس فيها خاصة بأن تعاود القوى الخيالية مرة أخرى لاقتناص مبدأ غير الذي حصل، أو معاونة بإحضار خيال، وهذا يقع في الابتداء كثيراً، ولا يقع بعده إلا قليلاً. وأما إذا استكملت النفس وقويت؛ فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها، ومثال هذا أن الإنسان قد يحتاج إلى ذاته وآلاتٍ ليتوصل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه؛ ثم عرض من الأسباب ما يحوله عن مفارقته؛ صار السبب الموصل بعينه عائقاً"[2].

كما يذكر ابن سينا كذلك أن النفس تتخلص من الآثار الباطلة حتى تصل إلى درجة القدسية، وعندها تنغمس في اللذة العقلية الحقيقية، حيث يقول في ذلك: "وأما الأنفس القدسية فإنها تتبرأ عن مثل هذه الأحوال -أي الاعتقادات الباطلة- وتتصل بكمالها بالذات، وتنغمس في اللذة العقلية الحقيقية، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها، وإلى الملكة التي كانت لها كل التبري، ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي؛ تأذت به، وتخلفت لأجله عن درجة عليين إلى أن تنفسخ"[3].

كما يؤكد ابن سينا أيضاً علاقة النفس بالبدن، وأن البدن يعيق النفس عن الإدراك الكامل حيث يقول في الفصل السابع من رسالة أحوال النفس: "صحة استغناء النفس عن البدن، وأن البدن يعيق النفس عن الإدراك الكامل فيقول: "إن القوى المدركة للصور في الآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة، وتفسد

(١) ابن سينا، "الشفاء قسم الإلهيات"، ص٤٢٧ .

(٢) ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، ص٨٨ .

(٣) ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، ص١٣٩.

مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها، والأمور الشاقة الإدراك توهنها وربما أفسدتها، حتى لا تدرك وراءها الأضعف منها، لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما في الحس، فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تضعفه، وربما أفسدته كالضوء القوي للبصر، والرعد الشديد للسمع"[١] ويقول ابن سينا في ذات السياق: "إن النفس لها فعلان: فعل بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل لها بالقياس إلى ذاتها وإلى مبادئها وهو التعقل، وهما متعاندان متمانعان، فإذا انشغلت بأحدهما انصرفت عن الآخر، ويصعب عليها الجمع بين الأمرين.. وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل، فإن النفس إذا أكبت على المحسوس شغلت عن المعقول"[٢] .

أما بالنسبة للذة العقلية فإنه بعد أن تتجرد النفس من البدن تحصل لها اللذة الكاملة كما يقول ابن سينا في فصلٍ بعنوان "في سعادة النفس وشقائها بعد الفراق" حيث يقرر أن النفس مختلفة عن البدن، فسعادتها عندما تتجرد من البدن، وتكون اللذة لذة عقلية بعيدة عن متعلقات الحس، حيث يقول في ذلك: "إن النفس الناطقة؛ كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، النظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة التي هي مبدأ الروحانية المطلقة"[٣]. ويفسر ابن سينا عدم استشعارنا للذة الحقيقية، وهي اللذة العقلية الغير مختلطة بالحواس حيث يبين ذلك بقوله: "وكيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية والغضبية إلى هذه السعادة واللذة؟ ولكنا في عالمنا وأبداننا هذين، وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها، ولذلك لا نطلبها ولا نحنُّ إليها، اللهم إلا أن تكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا"[٤].

ويستدل ابن سينا لما قرره من القرآن من السعادة الروحية حيث يقول عن حال السعادة بعد مفارقة البدن: "فإذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن، فإذا كان كاملًا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة والملأ

---

(١) ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، ص٩٢

(٢) ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، ص٩٤

(٣) ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، ص١٣٠

(٤) ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"، ص١٣١.

الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة وحقَّت له الطمأنينة، فنودي من الملأ الأعلى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ٢٨ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ٢٩ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ٣٠ ﴾ [الفجر:٢٧ -٣٠][(١)].

إن الكلام عن النفس في تراث ابن سينا كثير جداً، وكثيراً ما يعيد أفكاره في عدة رسائل من رسائله، ويتجه فيها إلى تقرير أن السعادة الأكمل للنفس هي السعادة الروحية العقلية، وهي أكمل من المتع الحسية، وعلى هذا فأفضل النعيم هو النعيم الروحي العقلي المتجرد من المادة والحسّ، ولأجل هذا المنطلق من ابن سينا؛ فإنه يجعل موضوع اللذة العقلية هي أساس يتكئ عليه قوله في المعاد الروحاني دون الجسماني.

(١) ابن سينا، "رسالة في معرفة النفس الناطقة"، ص١١.

المبحث الثالث: أدلة ابن سينا التفصيلية في المعاد

ما سبق من تحديد موقف ابن سينا من دلالة النصوص الشرعية، وأن ظاهرها موجَّه إلى الجمهور الذي ليس باستطاعته إدراك الحقائق كما هي عليه، وأن الحقائق لا تدل عليها ظواهر النصوص، وإنما يستطيع الوصول إليها الخاصة فقط، وعندما نضيف إلى ذلك موقف ابن سينا من النفس وأن اللذة الكاملة هي اللذة النفسية وليست اللذة البدنية؛ فإن كل هذا يعتبر أرضية مناسبة لانطلاق ابن سينا في تحديد موقفه من المعاد، وأن المعاد إنما هو للنفس وليس للبدن، وما سبق يعتبر أصلاً فلسفياً انطلق منه ابن سينا، وكان عليه بعد ذلك أن يبدأ بالأدلة التفصيلية التي تدعم هذا الرأي الكلي في موضوع المعاد.

ففي رسالة الأضحوية في أمر المعاد يذهب إلى أن رأي الناس في المعاد على طبقتين: طبقة وهم الأقلون عددا والناقصون، والأضعفون بصيرة منكرون له، وطبقة وهي السواد الأعظم والأظهرون معرفة وبصيرة مقرون به، ثم يفصِّل في مذهب القائلين بالمعاد(١). وما يفعله في الأضحوية يفعله في عموم كتبه ورسائله.

وقد سبق بيان رأي ابن سينا في المعاد الروحاني، بناءً على أن كمال اللذة للنفس هو اللذة العقلية، بل إن كمالها بتحررها من البدن حيث تتصل بعالم المجردات، ومن ثم تحصل لها السعادة التامة وهذا أكمل وأشرف من انغماسها باللذات الحسية.

وقد أطال ابن سينا في حججه على إثبات المعاد الروحاني دون الجسماني، ونحن هنا –اختصاراً– نذكر أبرز أدلته وحججه التفصيلية في نفي المعاد الجسماني وهي كالتالي:

الدليل الأول: أن الإنسان يُبعث بصورته وليست بمادته، فالصورة التي يقصدها ابن سينا ليست الصورة المعهودة لدينا وإنما هي صورة النفس الحقيقية، حيث إن مادته تستحيل إلى تراب، والمعتبر هو صورة الإنسان التي تتحقق بها نفسه، حيث يقول ابن سينا في هذا: "إن الإنسان ليس إنساناً بمادته؛ بل بصورته الموجودة في مادته، وإنما تكون الأفعال صادرة عنه لوجود صورته في مادته، فإذا بطلت صورته عن مادته وعادت مادته تراباً أو شيئاً آخر من العناصر؛ فقد بطل ذلك الإنسان بعينه. ثم إذا خلقت تلك المادة بعينها صورة إنسانية جديدة؛ حدث عنها إنسان آخر لا ذلك الإنسان، فإن الموجود في هذا الثاني من الأول

(١) انظر ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد"، ص٣٨.

مادته لا صورته، ولم يكن هو ما هو، ولا محموداً ولا مذموماً، ولا مستحقاً لثواب أو عقاب بمادته، بل بصورته، وبأنه إنسان لا بأنه تراب. فتبين أن الإنسان المثاب والمعاقب ليس هو الإنسان المحسن والمسيء، بل إنسان آخر مشارك له في مادته التي كانت له"(١).

الدليل الثاني: اختلاف مادة الإنسان وتجددها حال حياته ومراحل عمره، فإذا كانت مادته متجددة فعلى أي صورة يُبعث، وهذا الإشكال يجعل ابن سينا ينفي معاد البدن لاستحالة المعاد والحالة هذه، فيقول: "إذا كانت المادة التي بعينها؛ فحينئذٍ لا يخلو إما أن تكون المادة هي المادة التي كانت حاضرة عند الموت، أو جميع المادة التي قارنته جميع أيام العمر. فعلى الأول -أي إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط- وجب أن يُبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك، وهذا قبيح عندهم. وإن بعث جميع أجزائه التي كان أجزاء له مدة عمره؛ وجب من ذلك أن يكون جسداً واحداً بعينه، يبعث يداً ورأساً وكبداً وقلباً، وذلك لا يصح"(٢). وتكملة لهذا الدليل فإن ابن سينا يُلزم خصومه بالتناقض في حالة عينوا جزءً من البدن بالرجوع دون بقية الأجزاء حيث يقول في هذا: "فإن قيل إن المعاد إنما هو للأجزاء الأصلية، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، لا جميع الأجزاء على الإطلاق، وهذا الجزء فضله في الإنسان إن أكله فلا يجب إعادة فواضل المكلف.. فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعث أعضاء البدن، إلا أن يجعلوا للأجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معنى زائداً عنها، فيكون القول بذلك هو التحكم لا فائدة فيه ولا جدوى"(٣).

الدليل الثالث: يستدل ابن سينا في هذا الدليل باستحالة بدن الإنسان بعد الموت إلى مواد وعناصر قد يتغذى منها بدن إنسان آخر، فيجتمع بذلك مادة اشتركت في بدن إنسانين، فما الذي يبعث في هذه الحالة، حيث يقول ابن سينا في هذا الدليل: "الغالب على ظاهر تربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وتكوَّن منها الأغذية، وتغذى بالأغذية جثث أخرى، فأنى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانيين في وقتين، لهما

(١) ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد"، ص٥١.
(٢) ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد" ص٥٥.
(٣) ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد" ص٥٦.

جميعاً، في وقت واحد بلا قسمة"[١] .

الدليل الرابع: يستدل ابن سينا بأن تفاصيل العقاب الأخروي على ما يعتقده العامة –حسب زعمه– إنما هو أشبه لمن يريد أن يزجر أحداً عن عمل، كيف وأن الآخرة ليس فيها تكليف، هذا إضافة إلى ما ورد من تفاصيل العذاب مما ينزه الله عن الأمر به –على حدِّ زعمه– حيث يقول في تقرير هذا الدليل: "ولا يجوز أن يكون الثواب والعقاب على ما يظنه المتكلمون من إجزاء الزاني مثلاً بوضع الأنكال والأغلال وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى، وإرسال الحيات والعقارب عليه، فإن ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه بضرر أو ألم يلحقه بتعديه عليه، وذلك محال في صفة الله تعالى أو قصد من يريد أن يرتدع عن المتمثل به عن مثل فعله أو ينزجر عن معاودة مثله، ولا يتوهم أن بعد القيامة تكليف وأمر ونهي على أحد حتى ينزجر أو يرتدع لأجل ما شاهده من الثواب والعقاب على ما توهموا"[٢].

وبهذا ينتهي ابن سينا من خلال أدلته التفصيلية إلى إنكار المعاد الجسماني والإبقاء على المعاد الروحاني، بناءً على الأصول التي أسسها سابقاً في موقفه من منهجية دلالة النصوص الشرعية، والأصول التي أصلها في موضوع النفس، لينتهي في النهاية إلى هذا الرأي في موضوع المعاد، وهو الذي خالف فيه جمهور المسلمين، وستكون مناقشته في هذا من خلال المبحث التالي.

---

(١) ابن سينا، "رسالة أضحوية في أمر المعاد" ص٥٧.

(٢) ابن سينا، "رسالة في سر القدر ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس" ، ص٤.

المبحث الرابع: موقف الإسلام من البعث الروحاني

أولا: موقف الإسلام من التفريق بين العوام والخواص في إدراك معاني النصوص

يعتبر ما أسسه ابن سينا في موضوع المعاد من تقسيم الناس إلى خاصة وعامة، وأن الخاصة هم الذين يعرفون حقائق الأشياء أما العامة؛ فهم يعلمون ظاهرها، والأنبياء إنما مثَّلوا لهم الحقائق عن طريق ضرب الأمثال والتشبيه والتخييل، وهذا القول من ابن سينا مباعد للصواب، بل هو تجهيل للأنبياء، وأنه لم يكن بمقدورهم بيان الحقيقة لأتباعهم، وإذا كان يزعم الفلاسفة ومنهم ابن سينا أن الأنبياء لم يفعلوا ذلك لأن أتباعهم لم يكونوا يتحملون الحقيقة كما هي عليه؛ فهذا أيضاً فيه تجاوز كبير جداً حيث كان من أتباع الأنبياء ومن حواريهم من هم أعلم بالحقائق من ابن سينا، ولو كانت الحقائق كما يقول ابن سينا يصعب إدراكها كما هي عليه فلم يكن ابن سينا وغيره بأكثر إدراكاً ومعرفة منهم.

وهذا التفريق الذي ذكره ابن سينا وأسس عليه موقفه من المعاد لم يُبن على برهان، بل هو محض تحكُّم، وقد أنكر عموم المتكلمين والسلف هذا التقسيم، فمن ذلك ما ذكره ابن تيمية حيث يقول: "قول الفلاسفة إن الرسل إما أنهم علموا الحقائق الخبرية والطلبية أو لم يعلموها، وإذا علموها: فإما أنه كان يمكنهم بيانها بالكلام والكتاب أو لا يمكنهم ذلك، وإذا أمكنهم ذلك البيان: فإما أن يمكن للعامة وللخاصة أو للخاصة فقط. فإن قالوا: إنهم لم يعلموها وإن الفلاسفة والمتكلمين أعلم بها منهم وأحسن بياناً لها منهم؛ فلا ريب أن هذا قول الزنادقة المنافقين. وإن قالوا: إن الرسل مقصدهم صلاح عموم الخلق وعموم الخلق لا يمكنهم فهم هذه الحقائق الباطنة فخاطبوهم بضرب الأمثال لينتفعوا بذلك وأظهروا الحقائق العقلية في القوالب الحسية؛ فتضمَّن خطابهم عن الله وعن اليوم الآخر من التخييل والتمثيل للمعقول بصورة المحسوس ما ينتفع به عموم الناس في أمر الإيمان بالله وبالمعاد. قلنا: إن من زعم أنه وكبار طائفته أعلم من الرسل بالحقائق وأحسن بيانا لها: فهذا زنديق منافق إذا أظهر الإيمان بهم باتفاق المؤمنين. وإن قال: إن الرسل كانوا أعظم علماً وبياناً لكن هذه الحقائق لا يمكن علمها أو لا يمكن بيانها مطلقا، أو يمكن الأمران للخاصة. قلنا: فحينئذ لا يمكنكم أنتم ما عجزت عنه الرسل من العلم والبيان. إن قلتم: لا يمكن علمها؛ قلنا: فأنتم وأكابركم لا يمكنكم علمها بطريق الأولى. وإن قلتم: لا يمكنهم بيانها؛ قلنا: فأنتم وأكابركم لا يمكنكم

بيانها، وإن قلتم: يمكن ذلك للخاصة دون العامة. قلنا: فيمكن ذلك من الرسل للخاصة دون العامة. فإن ادعوا أنه لم يكن في خاصة أصحاب الرسل من يمكنهم فهم ذلك: جعلوا السابقين الأولين دون المتأخرين في العلم والإيمان. وهذا من مقالات الزنادقة؛ لأنه قد جعل بعض الأمم الأوائل من اليونان والهند ونحوهم أكمل عقلا وتحقيقا للأمور الإلهية وللعبادية من هذه الأمة. فهذا من مقالات المنافقين الزنادقة؛ إذ المسلمون متفقون على أن هذه الأمة خير الأمم وأكملهم، وأن أكمل هذه الأمة وأفضلها هم سابقوها"(١).

ثانيا: مناقشة ابن سينا في موضوع كمال اللذة العقلية

إذا كان موضوع التفريق بين الخاصة والجمهور أصلاً انطلق منه ابن سينا لتأسيس القول بنفي المعاد؛ فإن الانطلاق من موضوع اللذة النفسية العقلية لا يقل أهمية عن الأول، حيث أكد ابن سينا كما سبق أن اللذة العقلية النفسية أكمل من اللذة الحسية، وإذا كانت كذلك فإن النعيم سيكون للأكمل وهو النعيم النفسي، وكذلك العقاب لن يكون على البدن أيضاً بل سيكون على النفس، وهذا التأسيس الذي انطلق منه ابن سينا ضيق جداً، فإن ابن سينا لم يجب على سؤال ما المانع أن تكون اللذة عقلية وحسية في نفسه الوقت، فإنه ليس هناك ما يمنع ذلك، وهذا بالضبط ما انتقده عليه أبو حامد الغزالي حيث يقول: "فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين، الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة:١٧] وقوله ﷺ: أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"(٢)، فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع"(٣). وقد بين الرازي خطأ ابن سينا في الاقتصار على اللذة

---

(١) انظر: ابن تيمية، "مجموع الفتاوى" (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدنية المنورة، ١٩٩٥م) ٤: ٩٨-١٠٢ .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق باب: باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة ح(٣٢٤٤) ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيم أهلها ح(٢٨٢٤) .

(٣) أبو حامد العزالي، "تهافت الفلاسفة" (تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة)، ص٢٨٨ .

النفسية، وذلك لقياسه لذات الآخرة على اللذات التي تحصل في الدنيا، ولم ينتبه إلى اختلاف مقاييس الآخرة عن الدنيا حيث يقول في ذلك: "قالوا لأن الاستقراء دل على أن الجمع بين هاتين السعادتين في الحياة الدنيوية غير ممكن، وذلك لأن الإنسان حال كونه مستغرقاً في تجلي أنوار عالم الغيب؛ لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، وحال كونه مشغولاً باستيفاء اللذات الجسمانية؛ لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الروحانية، لكن هذا الجمع إنما يتعذر لأجل أن الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم، فإذا مات واستمدت هذه الأرواح من عالم القدس والطهارة، قويت وكملت، فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة أخرى لم يبعد أن تصير هناك قوة قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شك أن هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات، وهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي"(١).

أما الإمام ابن تيمية فقد ذكر مُعلقاً على موضوع كمال اللذة العقلية بقوله: "اللذات ثلاثة أجناس: الأول: اللذة الحسية، وتحصل تارة بالأكل والنكاح ونحوهما مما يكون بإحساس الجسد. الثاني: اللذة الوهمية، وهي مما يتخيله ويتوهمه بنفسه ونفس غيره كالمدح له والتعظيم له والطاعة له، فإن ذلك لذيذ محبوب له، ويؤلمه الذم والإهانة كما يؤلمه الأكل والشرب الذي يضره. الثالث: اللذة العقلية، وهو ما يعلمه بقلبه وروحه وبعقله كالتذاذه بذكر الله ومعرفته ومعرفة الحق وتألمه بالجهل، كما يتألم الجسد بعدم غذائه تارة وبالتغذي بالمضار، فكذلك القلب يتألم بعدم غذائه وهو العلم الحق وذكر الله تارة، والتغذي بالضد وهو ذكر الباطل. والله سبحانه قد شرع من هذه اللذات ما فيه صلاح حال الإنسان في الدنيا، وجعل اللذة التامة بذلك في الدار الآخرة، كما أخبر الله بذلك على ألسن رسله بأنها هي دار القرار وإليها تنتهي حركة العباد، ولذّات الجنة أيضا تتضاعف وتتزايد كما يشاء الله تعالى، فإن الله يقول كما ذكره النبي ﷺ في الحديث الصحيح "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"(٢) وقد قال الله تعالى في كتابه ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ

(١) الرازي، "الأربعين في أصول الدين" (تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م)، ٢: ٧١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق باب: باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة ح(٣٢٤٤) ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيم أهلها ح(٢٨٢٤) .

أَعْيُنٍ﴾ [السجدة:١٧] ثم إن من دخل مع أهل الملل منهم وافق المؤمنين بإظهاره للإقرار بما جاءت به الرسل، وقال إن ما أخبرت به الرسل من الوعد والوعيد إنما هو أمثال مضروبة لتفهم العامة المعاد الروحاني، وما فيه من اللذة والألم الروحانيين، وربما يغرب بعضهم فأثبت اللذات الخيالية بناء على أن النفوس يمكن أن يحصل لها من إشراق الأفلاك عليها ما يحصل لها به من اللذة ما هو من أعظم اللذات الخيالية التي قد يقولون هي أعظم من الحسية، واللذات العقلية التي أقروا بها لم تحصل لهم ولم يعرفوا الطريق إليها، بل ظنوا أن ذلك إنما هو إدراك الوجود المطلق بأنواعه وأحكامه، وطلبوا اللذة العقلية في الدنيا بما هو من هذا النمط من الأمور العقلية، وتكلموا في الإلهيات بكلام حقه قليل وباطله كثير، فكانوا طالبين للذة العقلية التي أثبتوها بالأغذية الفاسدة التي تضر وتؤلم أكثر من طلبها بالأغذية النافعة، بل كانوا فاقدين لغذائها الذي لا صلاح لها إلا به، وهو إخلاص الدين لله بعبادته وحده لا شريك له"(١).

ولذلك فإن ابن سينا لم يستطع الإجابة بجوابٍ علمي سالم من المعارضة لمن قال إن الكمال في الآخرة هو حصول اللذتين العقلية والجسمية معاً، وليس العقلية فقط.

ثالثا: مناقشة أدلة ابن سينا في البحث الروحاني

إن ما ذكره ابن سينا في موضوع المعاد واقتصاره على المعاد الروحاني دون الجسماني مخالف لجمهور المسلمين على كافة مذاهبهم سواء كانوا من السلف أو من أهل الكلام فيقول ابن حزم على سبيل المثال: "يجمع الله تعالى يوم القيامة بين الأرواح والأجساد، كل هذا إجماع من جميع أهل الإسلام، من خرج عنه خرج من الإسلام"(٢)، ويقول فخر الدين الرازي وهو من الأشاعرة: "لا شك أن من أنكر الحشر والبعث الجسماني فقد أنكر صريح القرآن"(٣). وعندما نأتي إلى الأدلة التفصيلية التي ذكرها ابن سينا والتي بناها على تأسيسه الأول في التفريق بين الخاصة والعامة في فهم النصوص وعلى موقفه من النفس؛ فإن ما ذكره

(١) انظر ابن تيمية، "جامع الرسائل والمسائل" (تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م)، ٢: ٢٤٦-٢٥٢ .

(٢) ابن حزم، "الدرة فيما يجب اعتقاده" (تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م) ، ص٣١١ .

(٣) الرازي، "التفسير الكبير" (دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ) ١٦: ٢٤ .

ابن سينا في إنكار المعاد الجسماني فيه مخالفة صريحة للنصوص القطعية الثابتة الموجبة للعلم الضروري عند المتكلمين والفقهاء عامة، وفي هذا يقول أبو حامد الغزالي: "أكثر هذه الأقوال التي ذكرها ابن سينا عن النفس ليست على مخالفة الشرع، فإنا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكن عرفنا ذلك بالشرع، إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس، وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل، ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن"(١).

وعندما نرجع إلى أدلة ابن سينا التفصيلية في إنكار المعاد الجسماني؛ فإن عموم ما ذكره ابن سينا في أدلته الثلاثة الأولى؛ هي استحالة البعث والإعادة لجسم إنسان عُدم وتحلل إلى أجسام أخرى، وتكونت من هذه الأجسام أجسام أخرى وهكذا، وإذا كان عقل ابن سينا لا يستطيع إدراك هذا؛ فإن هذا في الحقيقة ممكن إدراكه، وأن الأجزاء المتحللة والمختلطة بغيرها ممكن عودتها، وذلك لأن أجزاء الأجسام لا تنعدم، وإنما تتحول من مادة إلى مادة، وتشكِّل صورة أخرى، بعد أن كانت تشكل صورة أولى وهكذا، وإعادة هذا ممكن بل هو أهون على الله من النشأة الأولى، وهذا هو إشكال المشركين على استحالة البعث بعد تحول الأجساد إلى مواد أخرى كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمٗا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقٗا جَدِيدٗا ۝٤٩ ۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ۝٥٠ أَوۡ خَلۡقٗا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ فَسَيُنۡغِضُونَ إِلَيۡكَ رُءُوسَهُمۡ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَۖ قُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبٗا ۝٥١﴾ [الإسراء:٤٩-٥١] وقال تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ۝٧٧ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝٧٨ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ۝٨١ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٨٢﴾ [يس:٧٧-٨٢].

(١) انظر الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، ص٢٨٧.

فالمشركون أنكروا البعث من أجل هذه الإشكالية، وهي عدم إمكانية عودة المستحيل من مادة إلى أخرى، فرد الله عليهم بأن الذي خلق الإنسان من لا شيء قادر على إعادة من أي شيء. وقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ، قال: "قال رجل لم يعمل حسنة قط، لأهله: إذا مات فحرقوه، ثم اذروا نصفه في البر ونصفه في البحر، فوالله لئن قدر الله عليه ليعذبنه عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين، فلما مات الرجل فعلوا ما أمرهم، فأمر الله البر فجمع ما فيه، وأمر البحر فجمع ما فيه، ثم قال: لم فعلت هذا؟ قال: من خشيتك، يا رب وأنت أعلم، فغفر الله له"[١]، فهذا الرجل قد استحال إلى عناصر أخرى، وربما تغذى على عناصره كائنات أخرى، ومع ذلك فقد أعاده الله كما كان فهو على كل شيء قدير.

وقد بين أبو الحسين الآمدي جواز إعادة المعدوم فكيف بغير المعدوم حيث يقول: "مذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إعادة كل ما عدم من الحادثات جائز عقلاً وواقع سمعاً"[٢]. ومثله الرازي حيث يقول: "الشيء إذا صار معدوماً فإنه بعد العدم يبقى جائز الوجود، والله تعالى قادر على جمع الجائزات"[٣]، كما وضح الغزالي خطأ الفلاسفة في فهم حقيقة معاد البدن، حيث قال: "لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستئناف خلقها إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان، بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء، كما يقال: فلان عاد إلى الإنعام أي أن المنعم باق، وترك الإنعام ثم عاد إليه، أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس، ولكنه غيره بالعدد، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله لا إليه"[٤].

وقد فصل ابن تيمية رحمه الله في موضوع الإعادة هذه بقوله: "ومعلوم أن النشأة الأولى كان الإنسان نطفة ثم علقة ثم مضغة مخلقة ثم ينفخ فيه الروح، والنشأة الثانية لا يكونون في بطن امرأة ولا يغذون بدم ولا يكون أحدهم نطفة رجل وامرأة ثم يصير علقة، بل

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب: قول الله تعالى: {يريدون أن يبدلوا كلام الله} ح(٧٥٠٦) ومسلم في كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه ح(٢٧٥٦).

(٢) الآمدي، "غاية المرام" (تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ)، ص٣٠٠.

(٣) الرازي، "الأربعين في أصول الدين"، ٢: ٤٠

(٤) أبو حامد الغزالي، "تهافت الفلاسفة"، ص٢٩٦.

ينشئون نشأة أخرى، وتكون المادة من التراب كما قال: ﴿۞ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴿٥٥﴾﴾ [طه:٥٥] كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ ﴿١١﴾﴾ [ق:١١]، ﴿كَذَٰلِكَ النُّشُورُ ﴿٩﴾﴾ فاطر:٩]، ﴿كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف:٥٧]. فعُلم أن النشأتين نوعان تحت جنس، يتفقان ويتماثلان ويتشابهان من وجه، ويفترقان ويتنوعان من وجه آخر. والإعادة التي أخبر الله بها هي الإعادة المعقولة في هذا الخطاب، وهي الإعادة التي فهمها المشركون والمسلمون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي التي يدل عليها لفظ الإعادة، والمعاد هو الأول بعينه، وإن كان بين لوازم الإعادة ولوازم البدأة فرق، فذلك الفرق لا يمنع أن يكون قد أعيد الأول ليس الجسد الثاني مباينا للأول من كل وجه كما زعم بعضهم، ولا أن النشأة الثانية كالأولى من كل وجه كما ظن بعضهم، وكما أنه سبحانه خلق الإنسان ولم يكن شيئا، كذلك يعيده بعد أن لم يكن شيئا، وعلى هذا فالإنسان الذي صار تراباً ونبت من ذلك التراب نبات آخر أكله إنسان آخر وهلم جرا، والإنسان الذي أكله إنسان أو حيوان وأكل ذلك الحيوان إنساناً آخر، ففي هذا كله قد عُدم هذا الإنسان وهذا الإنسان، وصار كل منهما ترابا كما كان قبل أن يخلق، ثم يعاد هذا ويعاد هذا من التراب، فيعاد من المادة التي استحال إليها، فإذا استحال في القبر الواحد ألف ميت وصاروا كلهم تراباً؛ فإنهم يعادون ويقومون من ذلك القبر، وينشئهم الله تعالى بعد أن كانوا عدماً محضاً كما أنشأهم أولا بعد أن كانوا عدما محضاً"[١] .

وما ذكره ابن سينا باستقباح بعث المقطوع أو المجدوع؛ فهذا لا يلزم أن يُبعث مشوَّه الخلق عند دخول الجنة، بل لا ينعَّم الإنسان إلا بعد زوال صورة النقص التي كان عليها في الدنيا، بحيث تكون على أكمل حال وأحسن هيئة، وقد جاء في الحديث أن عجوزاً جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ادع الله أن يدخلني الجنة. فقال يا أم فلان إن الجنة لا تدخلها عجوز. قال: فولت تبكي فقال: أخبروها أنها لا تدخلها وهي عجوز إن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾﴾ [الواقعة: ٣٥-٣٧][٢].

(١) انظر ابن تيمية، "مجموع الفتاوى" ١٧: ٢٥٣، ٢٥٦ .

(٢) أخرجه الترمذي في الشمائل المحمدية ص١٤٤.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على خير الأنام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ففي ختام البحث توصلت إلى مجموعة من النتائج وذلك وفقاً لما يلي:-

- المعاد هو البعث وهو يوم القيامة وفيه تُرد الأرواح إلى الأجساد ويبعثها الله مرة أخرى حتى تلقى مستقرَّها الأخير إما إلى الجنة أو إلى النار، وهذا الذي عليه جمهور المسلمين.
- أسَّس ابن سينا رأيه في المعاد على ثلاثة أسس وهي:

١- أن ما في النصوص الشرعية من حديث المعاد في العموم إنما لخطاب الجمهور وليس للخاصة، وذلك على وجه التشبيه لهم والتمثيل للمعاد الحقيقي.

٢- أن النفس خالدة وبإمكانها تحصيل اللذة والتنعم دون الارتباط بالبدن، بل إن البدن عائق للنفس عن تحصيل اللذة.

٣- أن اللذة الكاملة هي اللذة العقلية، وليست اللذة البدنية أو الجسمية.

- انتهى ابن سينا من خلال هذه الأسس إلى القول بأن المعاد الحقيقي هو للروح دون البدن.
- لم يذكر ابن سينا في التفريق في فهم النصوص بين الخاصة والجمهور دليلاً يسلم من النقد، فمضمون هذا الدليل أن الفلاسفة أهل البرهان هم أعلم من حواريي الأنبياء وأصحابهم، كما يرد على رأي ابن سينا هذا أنه لماذا لم يخبر الأنبياء خاصتهم عن المعارف كما هي عليه كما عرفها الفلاسفة.
- لم يستطع ابن سينا إقامة البرهان العقلي على أنه بالإمكان تحصيل اللذتين العقلية والجسمانية في الآخرة، وأن هذا أكمل من اللذة العقلية فحسب.
- عموم أدلة ابن سينا التفصيلية في إنكار المعاد الجسماني هو تصوره لعدم إمكانية إعادة البدن المستحيل إلى عناصر ومواد أخرى.
- عموم حجة ابن سينا في استحالة إعادة المعدوم هي شبهة المشركين في إنكار المعاد، والله سبحانه الذي خلق الإنسان من لا شيء قادر على إعادته، كما تشهد لذلك النصوص الشرعية.

المصادر والمراجع

ابن أبي أصيبعة. أحمد سديد الدين. "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" (تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت).

ابن القيم الجوزية. محمد بن أبي بكر. "الروح" (دار الكتب العلمية، بيروت).

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم. "درء تعارض العقل والنقل" (تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٩١م).

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم. "مجموع الفتاوى" (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدنية المنورة، ١٩٩٥م).

ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم. "جامع الرسائل والمسائل" (تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م).

ابن حزم. علي بن أحمد. "الدرة فيما يجب اعتقاده" (تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م).

ابن رشد. محمد بن أحمد. "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" (ضمن فلسفة ابن رشد، دار العلم للجميع، ١٣٥٣هـ).

ابن سينا. "رسالة في سر القدر" (ضمن مجموع: رسائل الشيخ الرئيس، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الطبعة الأولى، ١٣٥٤هـ).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "رسالة في النفس وبقائها ومعادها" (تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس، ٢٠٠٧م).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "الإشارات والتنبيهات" (تحقيق: سليمان دينا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "الشفاء قسم الإلهيات" (مراجعة: ابراهيم مدكور، الشؤون العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠م).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "الشفاء قسم الطبيعيات" (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٨م).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "رسالة أضحوية في أمر المعاد" (تحقيق: سليمان دينا، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٤٩م).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم" (الرسالة السادسة– ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، دار العرب، القاهرة، الطبعة الثانية).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "رسالة في قوى النفس وإدراكها". (دون بقية البيانات)

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "رسالة في معرفة النفس الناطقة" (مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م).

ابن سينا. الحسين بن عبد الله. "النجاة في الحكمة الإلهية" (مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م).

ابن فارس. أحمد بن فارس. "معجم مقاييس اللغة" (تحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م).

ابن كثير. إسماعيل بن عمر "تفسير القرآن العظيم" (تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ).

ابن منظور. محمد بن مكرم. "لسان العرب" (دار صادر، بيروت، ١٤١٤ هـ).

الآمدي. علي بن أبي علي. "غاية المرام في علم الكلام" (تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١هـ).

البخاري. محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري" (ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ).

بدوي. عبد الرحمن. "موسوعة الفلسفة" (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م).

الترمذي. محمد بن عيسى. "الشمائل المحمدية" (تحقق: سيد بن عباس الجليمي، المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م).

التفتازاني. مسعود بن فخر الدين. "شرح المقاصد" (تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة، الثانية، ١٩٩٨م).

الذهبي. محمد بن أحمد. "سير أعلام النبلاء" (مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥ م).

الرازي. محمد بن عمر "الأربعين في أصول الدين" (تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة

الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م).

الرازي. محمد بن عمر "المباحث المشرقية"، (انتشارات بيدار. بيروت).

الرازي. محمد بن عمر" التفسير الكبير" (دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ).

الشيرازي. ملا صدر. "تفسير القرآن العظيم" (تصحيح محمد الخواجوجي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٤هـ).

الصفدي. خليل بن أيبك. "الوافي بالوفيات" (تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت،٢٠٠٠م).

صليبا. جميل."الفلسفة العربية" (الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٩م).

الغزالي. محمد بن محمد. "تهافت الفلاسفة" (تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة).

مسلم. مسلم بن الحجاج "صحيح مسلم" (ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت).

Bibliography

Ibn Abi Usaibi‘ah, Ahmad Sadeeduddeen. "Uyuun Anbaa fee Tabaqaat Al-Atibbaa". (Investigation: Dr. Nizaar Ridaa, Daar Maktabah Al-Hayaat, Beirut).

Ibn Al-Qayyim Al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr. "Ar-Ruuh". (Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, Beirut).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin ‘Abdil Haleem. "Darh Ta‘aarud Al-‘Aql wa An-Naql". (Investigation: Muhammad Rashaad Saalim, Imam Muhammad bin Sa‘ud Islamic University, Riyadh, 1991).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin ‘Abdil Haleem. "Majmuu‘ Al-Fataawa". (King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur‘an, Madinah, 1995).

Ibn Taimiyyah, Ahmad bin ‘Abdil Haleem. "Jaami‘ Ar-Rasaail wa Al-Masaail". (Investigation: Muhammad Rashaad Saalim, Daar Al-‘Ataa, Riyadh, 1st ed., 2001).

Ibn Hazm, ‘Ali bin Ahmad. "Ad-Durrah feemaa Yajib I‘tiqaaduhu". (Investigation: ‘Abdul Haqq At-Turkumaani, Daar Ibn Hazm, Beirut, 1st ed., 2009).

Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad. "Fasl Al-Maqaal Feemaa Bayna Al-Hikmah wa Ash-Sharee‘ah min Al-Ittisaal". (In Falsafah Ibn Rushd, Daar Al-‘Ilm lil Jamee‘, 1353 AH).

Ibn Seenaa, "Risaalah fee Sirr Al-Qadr", (In Majmuu: Rasaail Shaykh Ar-Raees, Press of Jam‘iyyah Daairah Al-Ma‘aarif Al-‘Uthmaniyyah, Hyderabad, 1st ed., 1354 AH).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. "Risaalah fee An-Nafs wa Baqaaiha wa Ma‘aadiha". (Investigation: Ahmad Fuad Al-Ahwaani, Daar Bibliyoun in Paris, 2007).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. "Al-Irshaadaat wa At-Tanbeehaat". (Investigation: Sulaiman Deenaa, Daar Al-Ma‘aarif, Cairo, 3rd ed.).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. "Ash-Shifaa Qism Al-Ilaahiyyaat". (Revision: Ibrahim Madhkuur, The General Affairs for the Affairs of Ameeriyyah Press, Cairo, 1960).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. "Ash-Shifaa Qism At-Tabee‘iyyaat". (Al-Muassasah Al-Jaami‘iyyaah for Studies and Publication, 1988).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. "Risaalah Udhuuwayh fee Amr Al-Ma‘aad". (Investigation: Sulaiman Deenaa, Daar Al-Fikr Al-‘Arabi, Al-I‘timaad Press, Cairo. 1949).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. "Risaalah fee Ithbaat An-Nubuwwaat wa Tahweel Rumuuzihim wa Amthaalihim". (The Sixth Treatise – In Majmuu‘: Tis‘ Rasaail fee Al-Hikmah wa At-Tabee‘iyyaat li Ibn Seena, Daar Al-‘Arab, Cairo, 2nd ed.).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. 'Risaalah fee Quwaa An-Nafs wa Idraakiha". (Without other information).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. "Risaalah fee Ma‘rifat An-Nafs An-Naatiqah". (Muassasah Hindaawi, 2017).

Ibn Seenaa, Al-Husain bin ‘Abdillaah. :An-Najaah fee Al-Hikmah Al-

Ilahiyyah". (As-Sa‘aadah Press, Cairo, 2nd ed., 1938).
Ibn Faaris, Ahmad bin Faaris. "Mu‘jam Maqaayees Al-Lugha". (Investigation: ‘Abdus Salaam Muhammad Haaroun, Daar Al-Fikr, 1979).
Ibn Katheer, Isma‘il bin ‘Umar. "Tafseer Al-Qur‘an Al-‘Adheem". (Investigation: Muhammad Husain Shamshudeen, Daar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1st ed., 1419 AH).
Ibn Mandhuur, Muhammad bin Makram, "Lisaan Al-‘Arab". (Daar Saadir, Beirut, 1414 AH).
Al-Aamidi, ‘Ali bin Abi ‘Ali. "Gaayah Al-Maraam fee ‘Ilm Al-Kalaam". (Investigation: Hassan Mahmud ‘Abdul Lateef, The Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo, 1391 AH).
Al-Bukhaari, Muhammad bin Isma‘il. "Saheeh Al-Bukhari". (Numbering: Muhammad Fuad ‘Abdul Baaqi, Daar Tawq An-Najaah, 1422 AH).
Badawi, ‘Abdur Rahmaan. "Mawsou‘aat Al-Falsafah". (The Arabic Foundation for Studies and Publication, Beirut, 1st ed., 1984).
At-Tirmidhi, Muhammad bin ‘Isa. "Ash-Shamaail Al-Muhammadiyyah". (Investigation: Seyyid bin ‘Abbaas Al-Julaimi, Al-Maktabah At-Tijaariyyah Mustafa Ahmad Al-Baaz, Makkah, 1st ed., 1993).
At-Taftazaani, Mas‘uud bin Fakhruddeen. "Sharh Al-Maqaasid". (Investigation: ‘Abdur Rahmaan ‘Umayraah, ‘Aalam Al-Kutub, Beirut, 2nd ed., 1998).
Ad-Dhahabi, Muhammad bin Ahmad. "Siyar A‘laam An-Nubalaa". (A group of investigators under the supervision of Sheikh Shu‘aib Al-Arnaout, Muassasah Ar-Risaalah, 3rd ed., 1985).
Ar-Raazi, Muhammad bin ‘Umar, "Al-Arba‘een fee Usuul Ad-Deen". (Investigation: Ahmad Hijaazi As-Saqaa, Maktabah al-Kuliyyaat Al-Azhariyyah, Cairo, 1986).
Ar-Raazi, Muhammad bin ‘Umar. "Al-Mabaahith Al-Mashriqiyyah", (Intishaaraat Baydaar, Beirut).
Ar-Raazi, Muhammad bin ‘Umar, "At-Tafseer Al-Kabeer". (Daar Ihyaa At-Turaath Al-‘Arabi, Beirut, 3rd ed., 1420 AH).
Ash-Sheeraazi, Malla Sadr. "Tafseer Al-Qur‘aan Al-‘Adheem". (Correction: Muhammad Al-Khawaajuuji, Intishaarat Baydaar, Qom, 1st ed., 1364 AH).
As-Safadi, Khaleel bin Aybaq. "Al-Waafi bi Al-Wafiyyaat". Investigation: Ahmad Al-Arnaout and Turki Mustafa, Daar Ihyaa At-Turaath, Beirut, 2000).
Salbiyaa, Jameel. "Al-Falsafah Al-‘Arabiyyah". (Ash-Sharikah Al-‘Aalamiyyah lil Kitaab, Beirut, 1989).
Al-Gazaali, Muhammad bin Muhammad. "Tahaafut Al-Falaasifah". (Investigation: Sulaiman Dunyaa, Daar Al-Ma‘aarif, Cairo, 4th ed.).
Muslim, Muslim bin Al-Hajjaaj. "Saheeh Muslim". (Numbering: Muhammad Fuad ‘Abdul Baaqi, Daar Ihyaa At-Turaath Al-‘Arabi, Beirut).

The contents of this issue

Publication Rules at the Journal (*)

- The research should be new and must not have been published before.
- It should be characterized by originality, novelty, innovation, and addition to knowledge.
- It should not be excerpted from a previous published works of the researcher.
- It should comply with the standard academic research rules and its methodology.
- The paper must not exceed (12,000) words and must not exceed (70) pages.
- The researcher is obliged to review his research and make sure it is free from linguistic and typographical errors.
- In case the research publication is approved, the journal shall assume all copyrights, and it may re-publish it in paper or electronic form, and it has the right to include it in local and international databases - with or without a fee - without the researcher's permission.
- The researcher does not have the right to republish his research that has been accepted for publication in the journal - in any of the publishing platforms - except with written permission from the editor-in-chief of the journal.
- The journal's approved reference style is "Chicago".
- The research should be in one file, and it should include:
  - A title page that includes the researcher's data in Arabic and English.
  - An abstract in Arabic and English.
  - An Introduction which must include literature review and the scientific addition in the research.
  - Body of the research.
  - A conclusion that includes the research findings and recommendations.
  - Bibliography in Arabic.
  - Romanization of the Arabic bibliography in Latin alphabet on a separate list.
  - Necessary appendices (if any).
- The researcher should send the following attachments to the journal:
  - The research in WORD and PDF format, the undertaking form, a brief CV, and a request letter for publication addressed to the Editor-in-chief

(*) These general rules are explained in detail on the journal's website:
http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

Paper version

Filed at the King Fahd National Library No.
8736/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International serial number of periodicals (ISSN)
1658- 7898

Online version

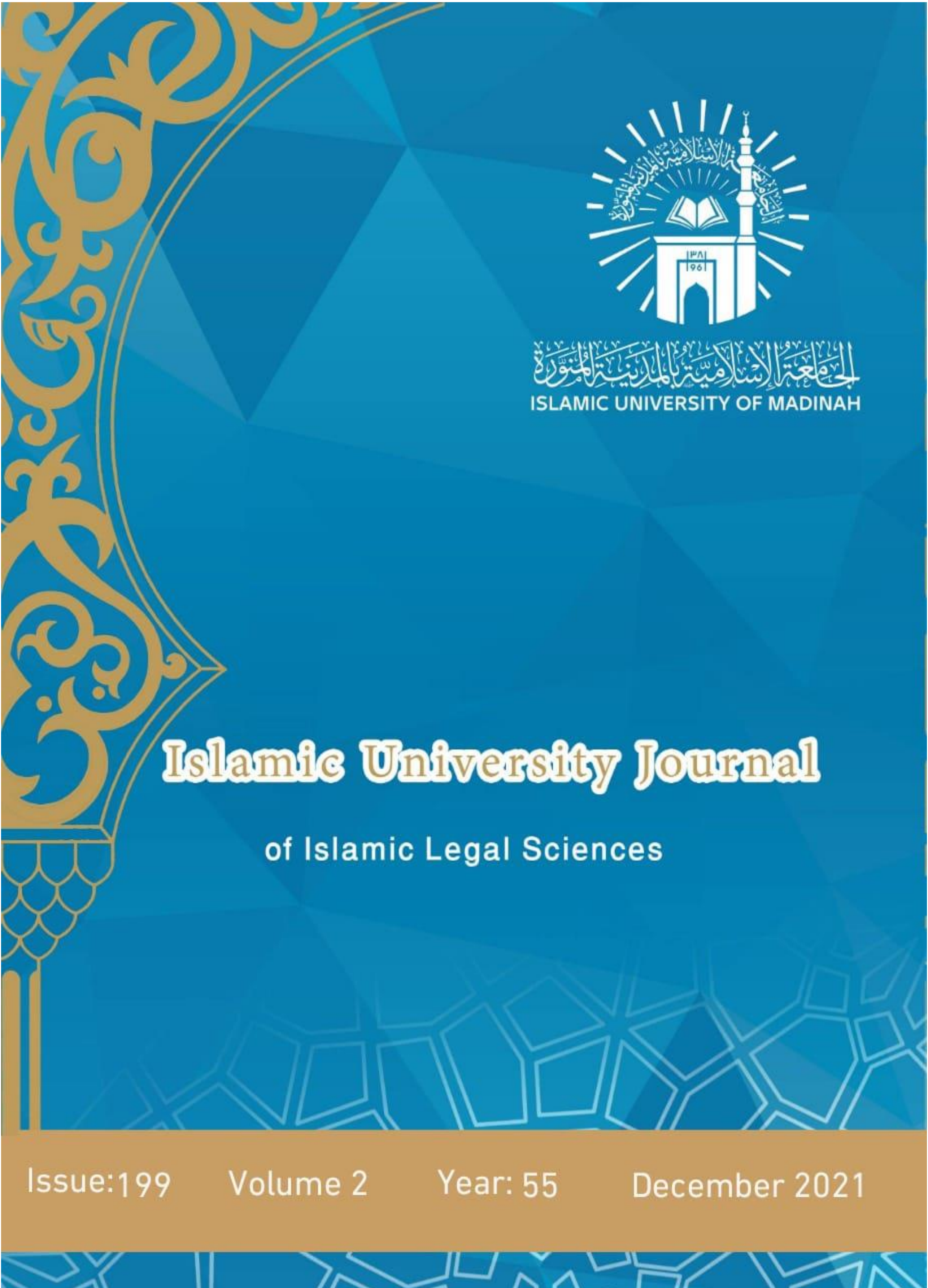
Filed at the King Fahd National Library No.
8738/1439 and the date of 17/09/1439 AH
International Serial Number of Periodicals (ISSN)
1658-7901

the journal's website

http://journals.iu.edu.sa/ILS/index.html

The papers are sent with the name of the Editor - in – Chief of the Journal to this E-mail address
Es.journalils@iu.edu.sa


بسم الله الرحمن الرحيم


الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
ISLAMIC UNIVERSITY OF MADINAH
Islamic University Journal
of Islamic Legal Sciences
Issue:199
Volume 2
Year: 55
December 2021